

**Der Fremde: Kulturmittler, Kulturbringer,
Herausforderer von Kultur**

Von Christian Morgenstern stammt der provozierende Satz: „Einander kennenlernen heißt lernen, wie fremd man einander ist.“ Seine skeptische Note zielt offenbar weniger auf die Möglichkeiten als auf die Begrenzungen unseres Bezugs zur Welt, zum anderen und zu uns selbst.

Implizit sind damit erste, kultursoziologisch bedeutsame Ansatzpunkte zu unserem Thema gewonnen: Unsere Lebenswelt ist eine Welt von Gefühlen, Einstellungen, Erkenntnissen, Interessen und Wertüberzeugungen, deren Aneignung in Zusammenarbeit mit und in Abgrenzung gegen bestimmte Personen (und deren Kulturwelt) erfolgt. Kultur ist ein Produkt der Begegnung zwischen einer ursprünglichen Bedürfnis- und Erkenntnislage („innen“) und einer Tradition („außen“), die sich diese in einem grundsätzlich unabgeschlossenen Prozeß aneignet (Varenne 1984: 285). Sie ist ein Prozeß der Grenzziehung und Grenzüberschreitung.

Die Auseinandersetzung findet nicht nur *zwischen Mitgliedern* einer solchen Tradition statt, die dieser nie ganz sicher, sondern in Teilaspekten immer auch fremd sind. Die Selbstdarstellung und -vergewisserung findet auch immer zwischen den Mitgliedern einer Definitions- und *Symbolgemeinschaft* und denen, die dadurch ausgegrenzt werden, statt.

Damit sind wir in doppelter Weise auf die Gestalt desjenigen verwiesen, der nicht in das Gewebe von Bedeutungen eingewoben ist: den *Fremden*. Er spielt für die Genese und den Wandel sowie für das Begreifen von Diskurs- und Interpretationsgemeinschaften eine zentrale Rolle. Zugleich sehen wir, daß hier eine besondere dramatologische Perspektive verborgen ist (Lipp 1984: 18). Er gehört einerseits zum Rahmen dieser Interpretationen (vgl. Goffman 1977: 19), andererseits geht es da, wo Sinn durch Aneignung gewonnen wird, nicht ohne Ein- und Ausgrenzung, Zugangsmöglichkeiten und Abwehrverhalten, Identitätsbehauptung und Vorurteile, Dogma und Anathema ab.

Gewisse Typen von Fremden eignen sich ganz besonders, um das Kultur-drama deutlich zu machen. Dafür müssen wir zuerst einen Blick auf die Art und Weise werfen, wie man das Phänomen des Fremden bisher zu erfassen versuchte.

I. Peripathien zum Fremdheitsphänomen

1. Die Fremdheit und der Fremde

Jeder der einmal innehält und seine Biographie betrachtet, weiß, daß er häufiger als ihm lieb ist, mit Situationen des Fremdseins konfrontiert wurde. Jeder war und ist ein Fremder, als Schulanfänger, als Heranwachsender, als Berufsanfänger oder -wechsler, als alter Mensch. Aber nicht nur biographisch bedeutsame Statuspassagen machen uns zum Fremden. Alltätlich bewegen wir uns in Gruppen, in denen wir uns sicher fühlen, und in anderen, in denen unsere Orientierungen uns fragwürdig erscheinen. Trotzdem müssen wir uns mit dieser Fremdheit zurechtfinden (Hildenbrand 1983: 16). Fremdheit ist ein Universalphänomen. Lofland hat überdies gezeigt, daß die moderne städtische Lebensweise besondere Elemente von Fremdheit in sich trägt. Denn in ihr wurde die Welt des persönlichen Anderen und Vertrauten in eine Welt des überwiegend Unbekannten transformiert. Unser Leben besteht in nicht geringem Maß darin, mit einer Großzahl persönlich Unbekannter umzugehen und entsprechende Routinen zu erwerben. „For most of us, the world of strangers is a permanent home.“ (Lofland 1973: 180).

Hier soll aber nicht davon die Rede sein. Mit *dem* Fremden assoziieren wir spontan denjenigen, der außerhalb unserer Grenzen lebt. Das war bei den alten Griechen der „*Barbar*“. Da er außerhalb des hellenischen Machtbereichs lebte, traute man ihm – wenigstens in der Volksmeinung – auch nicht zu, daß er vernünftige Gesetze, erträgliche Lebensformen und überhaupt, daß er Kultur besäße.

Der Fremde scheint also einer zu sein, der außerhalb unseres kulturellen Selbstverständnisses lebt und daher nicht als zugehörig erlebt wird. Wegen seiner mangelnden Kategorisierbarkeit besitzt er gewöhnlich auch keinen Vertrauensbonus. Wie wir wissen, hat der moderne *Nationalismus* dieser Feststellung die schärfsten Konturen verliehen.

Alles Neue war und ist eine Kategorie des Fremden und löste bei der Masse des Volkes diffuse Ängste aus.

Der Rat, den der Byzantiner Kekavmenos im 11. Jahrhundert gab, hätte ebenso gut 500 Jahre später von vielen Abendländern formuliert werden können:

„Wenn ein Fremder in deine Stadt kommt, Freundschaft mit dir schließt und sich gut mit dir versteht, dann traue ihm nicht. Gerade dann solltest du im Gegenteil auf der Hut sein.“

Daher die Feindseligkeit den „Auswärtigen“ gegenüber, der Zorn in den Dörfern, dem lautstark Ausdruck gegeben wurde, wenn ein Mädchen einen Ortsfremden heiratete, das Schweigen der Einwohner den Behörden gegenüber, wenn einer der ihren einem „Fremden“ übel mitgespielt hatte, die Streitigkeiten zwischen Bauern benachbarter Dörfer, die Neigung, die Juden für die Seuchen verantwortlich zu machen sowie die wenig schmeichelhaften Vorstellungen, die im 15. und 16. Jh. die europäischen Völker oft voneinander hatten, als die Christenheit sich spaltete. „So galten z. B. die Kastilier als jähzornige Leute, die schlechte Kleider und Schuhe tragen, in schlechten Betten schlafen und schlechte Katholiken sind. Zur Zeit der Reformation behaupten Engländer und Deutsche, Italien sei eine Lasterhöhle, eine Meinung, die nicht wenig zur Verbreitung des Protestantismus beigetragen hat.“ (Delumeau, 1985: 66 f.).

Bei genauerem Zusehen liegt die Problematik und Dramatik des Fremden aber gar nicht so sehr darin, daß es den Orts-, Sprach- und Kulturfremden überhaupt außerhalb unserer Definitionsgemeinschaft (der „externe Fremde“) gibt, sondern daß es ihm *bei uns* als „Mitbenützer öffentlicher Plätze“ (Goffman 1980: 18) gibt – insbesondere dann, und gerade weil er seine Andersartigkeit und partielle Ungebundenheit so offen dokumentiert.

Hier scheint noch ein anderer Aspekt auf: die Figur des tendentiell Nicht-Verbundenen ist wohl eine, die sich primär auf den Externen bezieht. Etwas davon läßt sich aber auch bei Sondergruppen von Internen finden, wie *Mannheim* (1929: 129 ff.) am Typus der „sozial freischwebenden Intelligenz“ gezeigt hat. Der eine wie der andere ist eben kein „Bodenbesitzer“ im weiten Sinn (Simmel 1968: 510).

2. Vom fernen zum nahen Fremden

Es gibt wohl kaum einen Topos, der für die Entstehung von Ethnologie und Soziologie von so ausschlaggebender Bedeutung gewesen wäre wie die soziale Gestalt des Fremden. Auf der Suche nach der Naturgeschichte der Menschheit und den als notwendig erachteten Evolutionsschritten stand der Blick auf fremde (besonders sog. „primitive“) Kulturen oben an. Natürlich waren diese Interessen von einem reflexiven Selbstbezug nicht auf die eigene Kultur zu trennen. Spätestens seit der Aufklärung war es gang und gäbe, das Studium außereuropäisch-fremder Zivilisationen auch mit einem Rückbezug auf die Gestalt der eigenen Gesellschaft zu verbinden,

1) sei es, daß die „Seltsamkeiten“ in fernen Landen als Begründung für

einen selbstgefälligen Ethnozentrismus, Kulturdünkel und Überlegenheitswahn herhalten mußten;

- 2) sei es, daß das Bewußtwerden grundsätzlich anderer Weltansichten das scheinbar so stabile Norm- und Wertgerüst der eigenen Gesellschaft ins Zentrum der Fragwürdigkeiten rückte;
- 3) sei es, daß man mit dem am externen Fremden geschulten „fremden Blick“ der scheinbaren Banalität des Alltagshandelns Aspekte des Außergewöhnlichen und in seiner Regelhaftigkeit Erklärungsbedürftigen abzugewinnen versuchte (Garfinkel 1967);
- 4) sei es schließlich, daß man anhand der Schwierigkeit fremde Gesellschaften adäquat zu erfassen und zu würdigen, sich der Grenzen des Erkennens und vornehmlich des Fremdverstehens überhaupt bewußt wurde.

Die eingebaute Ambiguität und Dualität tritt jeweils zutage: das Ferne dient dem Nahen; das Nahe ist zugleich auch wieder fern. Und: das Verstehen des Fremden kann nur so weit reichen, wie wir es an uns heranlassen.

Es ist dem kurzen und in seiner Tragweite kaum zu überschätzenden „Exkurs über den Fremden“ von G. Simmel zu verdanken, den Blick auf die Dualität von Nähe und Ferne bzw. auf den „nahen Fremden“ gelenkt zu haben. Das soziologisch Bedeutsame am Fremden ist für Simmel dessen Einheit von Gelöstheit und Fixiertheit. Deswegen sieht er in ihm auch nicht den Neuankömmling oder den Wanderer an sich, sondern den „potenziell Wandernden“, der „heute kommt und morgen bleibt . . . der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“ (Simmel 1968: 509). Zwar ist er räumlich auf die Gruppe bezogen, aber in einer Weise, die „zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt“ (op. cit.). Simmel hebt dabei auf die Qualität der Gruppenmitgliedschaft ab. Die Kontakte bleiben von der Unterschiedlichkeit dominiert. Nicht, daß etwa keine Beziehungen bestünden, aber es gibt Erfahrungen, Gefühle, Teilbereiche des Lebens, an denen der Fremde keinen Anteil hat. Denn er ist „in the group but not of it“ (Wood 1934: 45). Er bleibt unbestimmbar und unbestimmt. Und oft will er es auch so. Sicherlich werden sich die Kontakte mit der Zeit in ihrer Qualität verändern, aber auch nach langer Assoziation mit der Gastgesellschaft bleibt eine gewisse Gebrochenheit in den beiderseitigen Relationen oft bestehen.

3. Vom Fremden zum Marginalen

Das Besondere an Simmels Ausführungen ist, daß der Fremde für ihn wie

ein Pendler gar nicht primär an einer Festlegung seiner Existenz auf einen Ort interessiert ist. Er schätzt die Mischung aus Nähe und Ferne, aus Engagement und Abgehobenheit. Sein Ideal ist die Offenheit der Lebensperspektiven, das mögliche Weiter-Wandern-Können, auch wenn er – wie der generationen alte Grieche in Triest oder der italienische Jude in Tunis wohl sein Leben in der Gastgesellschaft verbringen wird. Als „sujet mixte“ (Michels 1926: 297) ist er jedenfalls nicht von Assimilationswünschen besetzt.

Schon sehr früh wurde Simmels „Exkurs“ in der amerikanischen Soziologie rezipiert. R. E. Park hat ihn dort bekannt gemacht, ihm aber eine folgenreiche Umdeutung mitgegeben (1928: 881 ff.). Der Fremde ist für ihn nun nicht mehr der potentiell Wandernde, sondern derjenige, „der in zwei Welten lebt, in denen beiden er mehr oder weniger ein Fremder ist.“

Geleitet von den Erfahrungen mit ethnischen Minoritäten und ihrem Verhalten in den großen amerikanischen Städten kann Park den Fremden nur als einen sehen, der gerne Gruppenmitglied sein möchte, aber als „Marginal Man“ am Rand der Aufnahmegesellschaft lebt. Er spielt kulturell in ihr keine Rolle. Genau das hatte Simmel völlig anders gesehen: für ihn war die Abgehobenheit der Stellung des Fremden geradezu die Vorbedingung dafür, daß er einen bedeutsamen Einfluß auf die Gastgesellschaft ausüben konnte. Das ist beim Typus des Marginalen lange unter den Tisch gefallen. Ethnische Minoritäten, Einwanderer- und Rassenkonflikte waren Probleme von Randgruppen, die eben der sozialen Distanz zur dominanten Kultur zu verdanken sind. Die Verschiebung bei der Betrachtung der konstitutiven Elemente vom Fremden zum Marginalen hat es mit sich gebracht, daß die *Mittlerfunktion* des ersteren weitgehend aus dem Blick geraten war. Es hat lange Zeit gedauert, bis auch der Aspekt des Marginalen als Innovationsträger wieder neu ins Bewußtsein getreten ist (Bargatzky 1981: 141 ff.).

Schon Grünfeld (1939: 3 ff., 42 ff.) hat das bei seiner Unterscheidung der „Peripheren“ in (Landes-)Fremde und Ausgesonderte (Nichtfremde) hervorgehoben. Bei beiden handelt es sich „um ein Verhältnis besonderer Distanz zwischen einem Umkreis, sei er alt oder neu, die durch Abstoßung von der einen Anziehung von der anderen Seite oder beider bewirkt wird. Immer entsteht durch Distanzierung, Isolierung oder Fremdwerdung eine innere Wandlung zum Peripheren“ (Grünfeld 1939: 27), die in einigen Fällen auch Kraft freisetzt und Pionierleistungen stimuliert (Grünfeld 1939: 51).

4. Vom vereinzelt Fremden zum Fremden als Masse

Grünfeld wie auch Simmel haben allerdings einen wesentlichen Aspekt außer Acht gelassen. Wie manche Studien zur ethnologischen Akkulturationsforschung (Ford 1969) haben auch sie sich ganz auf *den* Fremden als Einzelperson oder als kleine Gruppe konzentriert. Die Folgen einer solchen Beschränkung liegen auf der Hand. Denn für die soziale Position des Fremden ist es sicher von höchster Bedeutung, wenn er nicht auf die Präsenz einer größeren Gruppe von Landsleuten zählen kann. Wer auf sich allein gestellt ist und nicht Anschluß an die „dauerhafte Präsenz eines mit Machtmitteln ausgestatteten Brückenkopfes seiner Heimatkultur“ (Bargatzky 1978: 62) finden kann (Handelsniederlassungen, Hafenkolonien, militärische Stützpunkte etc.), wird sich gegenüber den Einheimischen anders verhalten, als einer, der auf deren Wohlwollen und Kontakt nicht so angewiesen ist.

Schon Park hatte die Einwanderungswellen in die USA konzeptionell zu verarbeiten und ging damit von einer ganz anderen Lage aus. Auch wir haben es heute nicht mit Einzelfiguren von Fremden zu tun, sondern mit Massenphänomenen wie Asylanten- und Flüchtlingsströme und vor allem mit Millionen von Gastarbeitern, die den Wohlstandsversprechungen oder einfach nur den Arbeitsgelegenheiten in den Industrieländern nachwandern.

Aber weder die Mexikaner in den Südstaaten der USA noch die Türken in Deutschland, die Italiener in der Schweiz noch die Portugiesen in Frankreich sind Emigranten, die sich definitiv neu ansiedeln. Sie sind eher „Wirtschaftsflüchtlinge“ (Opitz 1983: 44) und als solche nicht wie Parks Marginale um Assimilation bemüht, sondern eher Simmels potentiellern Wanderer gleichzusetzen.

Schon aus diesen Gründen wird man auf sie auch nicht den bekannten vierstufigen „Beziehungszyklus“ aus Kontakt, Wettbewerb, Angleichung (accomodation) und Assimilation anwenden können. Für das Emigrationsproblem schien der große *Schmelztiegel* Amerika die beste und schnellste Lösung zu sein. Das hatte allerdings die Implikation, daß kulturelle Diversifizierung der Chicago-Schule lange Zeit nicht ins Konzept paßte. Lange konnte man sich nicht vorstellen, das Fremdheitsproblem anders als durch die Assimilationsperspektive anzugehen. Erst in den 60er und 70er Jahren konnte man es zulassen, daß der Assimilationismus so recht nicht funktioniert hat und sich überall alt-neue ethnische Identitäten ihre Bahn brechen (Portes 1984). Auch wenn sich in der Frage der „race relations“ theoretisch und praktisch heute einiges geändert hat, ist die Gastarbeiterthematik immer noch mit dem Etikett des Assimilationismus behaftet. Zumindest die

praktische Politik ist noch auf dem alten Stand stehengeblieben. Während man den ethnischen Minderheiten von Emigranten eine „Bindestrich-Existenz“ zuerkennt, ist das bei den Gastarbeitern noch lange nicht der Fall. Hier wird immer noch der alte, objektiv unhaltbare und auch subjektiv aus der Gastarbeiterperspektive nie gewollte „melting pot“ bemüht.

5. Vom Fremden als Kulturträger zum fremden Arbeitnehmer

Schließlich werden Nähe und Distanz zwischen dem Fremden und seiner Gesellschaft neben Persönlichkeitsmerkmalen und Rassenzugehörigkeit auch von der *Leistungshöhe* auf einem für die Gruppe relevanten Sektor beeinflusst. Der Fremde mag noch so sehr auf seine outsider-Position pochen, die Mitglieder der Gruppe werden seine Nähe suchen und ihn als vollwertiges Mitglied desto leichter akzeptieren wollen, je bedeutsamer seine Kulturträgerschaft ihnen erscheint. Ja gerade darin liegt es im wesentlichen begründet, daß er den dualen Lebensstil auf Dauer praktizieren kann.

Als *Masse*, und noch dazu als Masse von Arbeitsmigranten gewinnt der Fremde aber leicht eine *andere Qualität*: der Gastarbeiter etwa repräsentiert ja nicht den Typus des hochqualifizierten Wissensträgers, den wir gerade wegen seiner besonderen Qualitäten ins Land geholt haben und der sich deswegen als Identifikationsfigur anbietet (Heberle 1955: 18).

Gastarbeiter sind überwiegend von gegenteiligem Zuschnitt. Sie sind Abwanderer meist aus ländlichen Zonen, oft ohne formelle Bildung und Ausbildung, nicht für den Einsatz in hochqualifizierten Berufen geeignet, sondern vielmehr für statusniedere Hilfstätigkeit prädestiniert. Wir haben ihn – den Arbeitsmigranten – ins Land geholt, weil er uns *dient*, indem er untergeordnete Arbeiten verrichtet. Er unterschichtet unsere Gesellschaft. Wir hingegen setzten uns nach oben ab, weil er die „Drecksarbeit“ verrichtet (Harbach 1976).

Als *Unqualifizierter* ist er in gewissem Sinn das Gegenbild des Fremden, den Simmel (nicht aber Park) im Auge gehabt hat. Denn er ist nicht wegen seiner speziellen Qualitäten attraktiv, sondern ausschließlich zugelassen wegen seiner ökonomischen Dienstleistungsfunktion. Ja, die Beziehungsstruktur ist von beiden Seiten aus betrachtet vorwiegend durch *ökonomische* Interessen definiert: In ihrer Masse haben die *Gastarbeiter* bei uns ihre Arbeit nur mit dem Ziel aufgenommen, in möglichst kurzer Zeit viel Geld zu verdienen und mit ihrer Ersparnis möglichst bald in ihre Heimat zurückzukehren. Für die *Betriebe* ergab sich der wirtschaftliche Vorteil mit Hilfe der bil-

ligen ausländischen Arbeitskräfte notwendige Ersatz- und Erweiterungsinvestitionen zu tätigen und somit einen Strukturwandel im Hinblick auf die Überwindung wirtschaftlicher Disparitäten im europäischen Großraum zu vollziehen.

Schließlich entsprach diese Wanderungspolitik auch den Zielen der *Entsendeländer*, die so ihre unterbeschäftigten Arbeitnehmer „exportieren“, die Soziallasten verlagern konnten und trotzdem die Rückkehrbereitschaft und -fähigkeit ihrer Staatsbürger erhalten wissen wollten (Weber 1983: 50 f.). Von Kulturaustausch war nirgends die Rede. Damit stehen wir mitten im Problem.

II. Der Fremde als Kulturträger – zum Kulturparadox des Gastarbeiters

Der Fremde ist in seiner Existenz auf ein „doppeltes Optionsbewußtsein“ hin angelegt (Weber 1983: 18), das für alle Seiten weitreichende Konsequenzen hat. Er verweigert die volle Zugehörigkeit zum Aufnahmeland, ohne daß er notwendig auf Kontaktlosigkeit aus wäre. Ob man es nun wahrhaben will oder nicht, er ist Träger und Propagator einer fremden Kultur. Sein Verharren im Dualismus macht ihn aber immer auch zum Herausforderer unserer Kultur.

Gerade am Beispiel der Gastarbeiter läßt sich gut zeigen, daß diesem Umschlageffekt eine besondere Dramatik innewohnt, die sich ansatzweise sogar zu einem Beziehungs- und Kulturparadox ausweiten kann.

1. Die klassische Kulturfunktion des Fremden (I)

a) Der Fremde als kultureller Innovator

Die Kulturgeschichte belehrt uns in eindrucklicher Weise darüber, wie außerordentlich hoch die Rolle des Fremden als Überbringer neuer Ideen, Techniken und Verhaltensweisen einzuschätzen ist.

Man denke etwa an die fremden Stadtbaumeister, die der heimischen Architektur ausdrücklich das Flair des Ungewohnten und Erlesenen geben sollten. Man denke auch an den Transfer wissenschaftlicher Ergebnisse über die fremden Hofastronomen. Man denke schließlich an den charismatischen Überbringer von Heilswissen, der, wenn er nicht sowieso von außen kommt,

wegen seines Appells an die Außeralltäglichkeit engstens mit dem Aspekt des Fremden verbunden ist, und gerade deswegen oft eine wichtige Rolle im Prozeß kultureller Verschmelzung spielt (Stonequist 1937: 31).

Ebenso konnte Eisermann (1968: 131 ff.) zeigen, daß der fremde Unternehmer höchst bedeutsam für die Dynamisierung des wirtschaftlichen Verhaltens ist und für die Entwicklungspolitik zentrale Geltung beanspruchen kann. Der Bruch in seinen bisherigen Lebensbeziehungen und seine Entfremdung von gesellschaftlichen Traditionen und Gruppenwerten muß für ihn beinahe zwangsläufig zusätzliche Arbeitsenergien freisetzen und einen Anstoß bewirken, alte soziale Positionen neu zu definieren und zugleich neue zu schaffen (vgl. Eisermann 1968: 133 f.). Als *Beispiel* seien nur die Hugenotten unter dem Großen Kurfürsten genannt, die mit ihren Kenntnissen und ihrer Dynamik wesentlich zur Sicherung und Erweiterung des Lebensstils der Residenzbevölkerung beigetragen haben (Uhren, Glaswaren, Seidenstoffe). Die Überlegung gilt auch dann, wenn der entsprechende Wirtschaftsstil nicht voll von der Residenzgruppe übernommen wird, sondern sich dort zu einem eigenen Amalgam transformiert.

Auch die griechische Hochblüte kann wesentlich darauf zurückgeführt werden, daß dieses Land ein Knotenpunkt im Aufeinandertreffen verschiedener Völker und Kulturen gewesen ist. „Kontakte zwischen Personen und zwischen Völkern, Entlehnungen, der Gebrauch schon existierender Elemente für neue Kombinationen, Entdeckungen von nicht bekannten Dingen und Situationen, scheinen demnach die Wege zu sein, auf denen – von innen oder von außen kommend – eine Kultur sich verändert. Die Rolle der Entlehnungen . . . ist so groß, daß sich von den Kulturen . . . behaupten läßt, daß sie niemals „rein“ sind: Es gibt keine einzige, die nicht in ihrer gegenwärtigen Verfassung aus der Kooperation verschiedener Völker resultiert“ (Leiris 1979: 101).

Läßt sich an vielen Innovationen relativ leicht zeigen, daß sie – wenn sie nicht überhaupt Fremde waren – wenigstens zeitweilig periphere Positionen innehatten und sich auch als Fremde in ihrer Gesellschaft oder gegenüber dem „establishment“ empfanden, so ist das auch bei den „early adopters“ der Fall. Auch diejenigen, die früh eine Innovation übernehmen, die sekundären Innovatoren, sind ebenfalls häufig Personen(-gruppen), die – dem Fremden ähnlich – eine Position der Distanz, Isolation und Desintegration zu einer bestehenden Umwelt innehaben (vgl. Katz 1972: 182).

b) Der dramatische Umschlag beim Gastarbeiter

Nun ist zu beachten, daß ‚der‘ Gastarbeiter von einem anderen Zuschnitt ist. Als gering Qualifizierter, in Hilfs- und Anlernarbeiten Tätiger, kommt er nicht für die genannte Art von „Hochkulturübermittlung“ in Frage.

Sein massenhaftes Auftreten verleiht der Fremdheit zudem leicht eine andere Qualität. Neugier, Zuwendung und Interesse der Ansässigen schleifen sich schnell ab, veralltäglichen sich, und statt der Freude am Element spielerischer Distanziertheit tritt die Angst vor der massenhaften Nichtintegriertheit und Nichtintegrierbarkeit in den Vordergrund. Edna Bonacich (1979) hat in ihrer Theorie des gespaltenen Arbeitsmarktes gezeigt, daß der Antagonismus mit der Konkurrenz um dieselben Arbeitsplätze zusammenfällt. Da die Arbeitsmigration etablierte Arbeitsmarktpositionen bedrohen, werden um so striktere Beschäftigungsbarrieren aufgebaut – oder es werden „Dekulturationswünsche“ wach, die als Assimilations- und Integrationspolitik verbrämt werden, in Wirklichkeit aber vom Gastarbeiter verlangen wollen, daß er seine Identität austausche und sich eine andere, die des Aufnahmelandes überstülpe (vgl. Wulff 1978: 78 f.).

(1) Das Drama in uns

Solange der Fremde vereinzelt auftritt, vermag sein Selbstbehauptungswille sozial unauffällig bleiben oder als interessantes Ornament unserer Gesellschaft gelten. Für den Fremden als Masse gilt das nicht. Er kann nicht der völligen Nichtbeachtung und Vergessenheit überantwortet werden, denn er bewegt sich nicht in esoterischen Zirkeln, sondern gehört zum Alltag.

Dadurch werden auch die Erlebnisse der Bedrohung, Herausforderung und Entfremdung der Residenzgesellschaft akzentuiert. Die Erfahrung der Konkurrenz um Arbeitsplätze, die Erfahrung, daß ganze Wohnquartiere „fest in fremder Hand“ sind, erzeugen bei der heimischen Bevölkerung leicht das Gefühl, nicht mehr Herr im eigenen Haus zu sein, sondern sich vom Fremden etwas gefallen lassen zu müssen.

Der massenhafte Fremde macht die eigenen Gruppengrenzen auch nach außen hin manifest. Die ehemals freie Zugangs- und Beteiligungsmöglichkeit neuer, fremder Mitglieder schlägt um in die „Mitbenutzung“, ja Besetzung „öffentlicher Plätze“ (i. w. S.). Hiergegen glaubt sich die sich bisher so offengebende Aufnahmegesellschaft nur durch neue Bemühung um Geschlossenheit, Verschärfung der Zugangsregeln, Remigrationserleichterungen, Ab-

schiebeimpulse und xenophobe Integrationspolitiken zur Wehr setzen zu können.

Hier wird die ganze Ambivalenz in der Position des Fremden noch einmal deutlich. Sie liegt interessanterweise schon im Begriff „Gast“ und seinem lateinischen Äquivalent „hostis“ (Gast, Feind) begründet.

Die „zornige Empfindlichkeit und Reizbarkeit“ (Canetti 1980) bliebe aber unverständlich, würde sie nicht auf eine tiefere Verletzung hinweisen. Wie Husserl (1952: 206) gezeigt hat, durchbricht der Fremde immer – gewollt oder nicht – die *Eigenheitssphäre* einer Gruppe, indem er ihr zeigt, daß in ihm Möglichkeiten realisiert sind, die sein Gegenüber gleichzeitig nicht realisieren kann. Die fremde Wirklichkeit macht die Grenzen der eigenen Möglichkeiten schonungslos klar. Und an ihm kann auch abgelesen werden, welche unrealisierten Möglichkeiten von mir, von meiner Gruppe, an den Rand gedrängt und als angeblich unlebbar abgespalten werden (vgl. Waldenfels 1971: 158) – aber vielleicht doch eine heimliche Faszination auslösen.

Die Gastgesellschaft kommt oft gar nicht umhin, die Veränderungen des Lebensstils durch den Fremden anzuerkennen. Zumindest hat sich das Leben in den Wohnquartieren verändert und die Eßkultur vervielfältigt. Man mag dieses Neue sogar schätzen und aktiv daran teilhaben, die eigenen Mangel- und Neiderfahrungen erlauben es aber überwiegend nicht, diese Bereicherung dem Fremden zuzurechnen.

(2) Die Projektion des Dramas auf den Fremden

Hier nimmt das Drama eine neue Wendung. Die Erfahrung des eigenen Mangels verleitet dazu, das innere Fremde auf den äußeren Fremden zu projizieren und die Distanz zu ihm als Außenseiter (d. h. als Nichtmitglied) überzubetonen. Um die eigenen Schwächen und die innere Zerrissenheit zu überdecken, muß der Fremde minderwertig gemacht werden. Das fällt beim Gastarbeiter nicht so schwer, weil sein minderer Berufsstatus ihn leicht entwertbar macht.

Wenn die äußere Grenze nicht strikt zu verteidigen ist, wird sie durch eine *innere Grenze* ersetzt, die vornehmlich eine *Definitionsgrenze* ist. Für den Einheimischen als Definitionsinstanz („special definer“) ist der Fremde „Mensch ohne Geschichte“ und „kultureller Bastard“ (Schütz 1972: 60) an der Grenze zwischen zwei Kulturen.

Da er die Distanz zur Gastkultur so deutlich macht, muß er nun über-

haupt auf seine Loyalität überprüft werden. Der Aspekt der *Kulturspannung* schiebt sich in den Vordergrund.

Der Fremde wird abgewertet, um das Eigene um so erstrebenswerter erscheinen zu lassen. Der Schritt zur *Diskriminierung* ist nicht mehr weit. Dazu schreibt Bernstein (1980: 61): „Feindschaft ist auf Nebenmenschen projizierter Schmerz. ... Am quälendsten sind vielleicht die Schmerzen, die der Mensch durch sein eigenes Wesen erleidet oder sich durch seine eigenen Taten zuzieht: Unzufriedenheit über mangelnde Fähigkeit, Ärger über eigene Fehler, Reue über eigene Verfehlungen, innerliche Zerfallenheit mit sich selbst. Auch das so entstandene Leiden muß sich als Haßgefühl gegen Nebenmenschen richten ...“ Die Rationalisierung liefert der Fremde durch seine gebrochene Loyalität scheinbar frei Haus. (Daß der „Sündenbock“ dabei unfreiwillig eine *Integrationsfunktion* für das Gastland übernimmt, sei hier nur am Rande vermerkt.)

Insgesamt ist zu beobachten, daß die Definitionsgrenzen von Zugehörigkeit und *Ausgrenzung flexibel* gehandhabt werden. Das macht ihren Macht- und Verteidigungscharakter um so deutlicher. Der Einheimische will sich das Recht nicht nehmen lassen, selbst zu definieren, was zur Erfüllung des eigenen Kulturideals beiträgt und was einer „anderen Geschichte“ überantwortet werden soll: Während man dem Fremden die Distanz zum Vorwurf macht, läßt man ihn umgekehrt zur Nähe nicht oder nur selektiv zu. Es ist interessant, daß sog. „joking relations-ships“ (Radcliffe-Brown 1968: 166) – ein besonderes Zeichen des „insiders“, die ihm das Privileg der Respektlosigkeit zugesteht – mit Gastarbeitern kaum gepflegt werden. Andererseits ist der Einheimische auch wiederum nicht an völliger „(Kultur)Feindseligkeit“ (Freud 1974: 146) interessiert, sondern primär an seiner eigenen Definitionsmacht. Diese erlaubt fallweise auch eine selektive Kulturübernahme. Das kann dadurch geschehen, daß man das Fremde verniedlicht oder eben nur selektiv übernimmt, was in vertraute Kategorien integrierbar ist. Das ist etwa bei der fremdländischen Eßkultur der Fall, die aus der Sicht des Inländers dekorativen Charakter besitzt, ohne das bestehende Kulturgefüge in Frage zu stellen. Hier kann man sogar Aufgeschlossenheit demonstrieren, ohne sich auf den Fremden weiter einzulassen. Das so Integrierte erhält und vermittelt eine idyllisch-verklärte Ferienstimmung; die Exotik wird abgespalten und ihrer Fremdheit entkleidet. Sie ist somit begrenzt und verdaubar. Der Alltag bleibt draußen vor der Tür. Die latente Abwehr des Fremden ist äußerlich unsichtbar geworden und sogar der Selbsttäuschung preisgegeben.

Der Fremde wird *nicht* eigentlich zum *Interaktionspartner*, sondern bleibt

Objekt situationsspezifisch flexibler Zuschreibungen der einheimischen Definitionsinstanzen. Sie bestimmen, welches Verhältnis von Nähe und Distanz jeweils gelebt werden darf. Wenn fremde Kulturelemente ihrem Anspruch nach ohne weiteres integrierbar erscheinen, betont der Einheimische das Element der Nähe; wenn er aber eine tiefere Herausforderung spürt, deutet er das Fremde als „distant“ und „außerhalb von (wirklicher) Kultur“. Der Fall *Einstein* ist dafür eine gute Illustration. Wenn sich seine Relativitätstheorie als richtig erweisen sollte, so hatte er 1918 erklärt, dann sei er für die Deutschen natürlich ein Deutscher, für die Franzosen hingegen ein Weltbürger. Sollte die Theorie nicht recht behalten, dann würden die Franzosen ihn hingegen als Deutschen und die Deutschen als Juden bezeichnen.

2. Die klassische Kulturfunktion des Fremden (II)

Der Aspekt der flexiblen Definitionsgrenzen führt uns in den 2. Teil des Kulturdramas ein. Der „Dispositionsdualismus“ des Fremden (Papalekas 1983: 18), nämlich zugleich Insider und Outsider sein zu wollen, macht ihn – gewollt oder nicht – immer auch zu einem Herausforderer von Kultur. Es gibt eben Wahrheiten, die man nur von einem Fremden lernen kann (Tocqueville 1945: 332 ff.).

a) Der Fremde als kultureller Herausforderer

Schon Francis Bacon hatte in Anspielung an Plato's Höhlengleichnis darauf verwiesen, daß die unmittelbare Welt, in der wir leben, unsere Wahrnehmung begrenzt („idola theatri und idola fori“). Wir entkommen der Höhle der Gruppenloyalität und ideologischen Blindheit nur, wenn wir die Perspektive wechseln und die reine Insider-Kenntnis aufbrechen. Hierbei können wechselnde Gruppenzugehörigkeiten eine wichtige Rolle spielen (vgl. Bacon 1955: 480 ff., 470 ff.).

Simmel und Schütz führen diese Idee weiter. Für Simmel garantiert die Synthese aus Nähe und Ferne geradezu die besondere Attitude des Fremden zur objektiven, nicht präjudizierten Abwägung. „Er ist der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, mißt sich an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden“ (Simmel 1968: 510 f.).

Schütz knüpft diese Verhaltensmöglichkeiten an die persönliche *Krisis* des Fremden. Durch seine Abwanderung ist der Fluß seiner Gewohnheit

unterbrochen. Indes haben die Kulturmuster der neuen Gruppe, der er sich annähert, „nicht die Autorität des erprobten Systems von Rezepten, ... weil er nicht an der lebendigen geschichtlichen Tradition teilnimmt, durch die diese Muster gebildet wurden“ (Schütz 1972: 59).

Da sich sein „Denken-wie-üblich“ als zwangsläufig ungeeignet erweist, lebt er in der bitteren Erfahrung, „daß der normale Gang des Lebens stets viel weniger gesichert ist, als es scheint“ (Schütz 1972: 68). Seine eigenen und die fremden Relevanzsysteme sind in Frage gestellt. Das macht ihn besonders aufmerksam für Besonderheiten und Fragwürdigkeiten von Zivilisationsmustern – aber auch zum klarsichtigen Beobachter heraufziehender Krisen, die die Einheimischen aufgrund ihrer natürlichen Einstellung schwieriger erkennen können.

Hier liegt ein *Potential*, das die Gastgesellschaft eigentlich nutzen könnte. Sie kann sich durch den Fremden nicht nur in der Kunst des *Fremdverstehens* üben, sondern wird von ihm direkt und indirekt zum Selbstverstehen, zur Selbstdistanzierung und Selbstkritik aufgefordert. Allerdings wird diese Funktion mit Vorzug lieber dem „externen Fremden“ schlechthin übertragen. Insbesondere die Figur des „edlen Wilden“ war deswegen immer wieder Anlaß zur Neubesinnung und Kulturkritik. Seit Rousseau (1754) behauptet hatte, der Wilde sei stets „in sich“, der Zivilisierte aber „immer außer sich“, hat sich das Unbehagen an der Moderne und an der eigenen Lebensweise immer wieder im Primitiven und Wilden als Symbol künftiger Zeiten kristallisiert (vgl. Levi-Strauss 1970: 11 f.). Nur wer seinen eigenen Verwildерungswünschen freien Lauf läßt, kann scheinbar seine eigene, von der Zivilisation gequälte Seele erlösen (vgl. Stein 1984 a, 1984 b).

Während man den objektiven Beobachter, Heilsbringer und Retter gerne in die exotische Ferne, möglichst in die Traumwelt der Südsee verlegt, macht man dem Fremden als Kritiker im eigenen Land die Aufgabe nicht so leicht. Er scheint aus der Sicht der Heimischen als Frager und Anreger nicht berufen zu sein. Ihm wird vielmehr angelastet, daß er den Lebensstil des Gastlandes ja nicht als beste aller Welten verstehen will, zumal ihm „das Erlebnis des Übergangs aus gemeinschaftsmäßigen in gesellschaftsmäßige soziale Umwelten“ (Heberle 1955: 5) nicht unbedingt als kultureller Gewinn erscheinen mag. Wer aber bei uns lebt und nur zu vorläufigen Loyalitäten bereit ist, muß undankbar sein. Die Fragehaltung wird selbst zur Fraglichkeit erklärt. Sie ist kein Positivum und keine Chance, sondern eine potentielle Bedrohung, der man sich durch Abwertung zu entledigen sucht.

b) Der dramatische Umschlag beim Gastarbeiter

In den Augen der Gastgesellschaft scheint der Arbeitsmigrant schon gar nicht zur Rolle des kritischen Fragers berufen zu sein, denn seine angestammten Lebensverhältnisse sind schließlich solche, die definitionsgemäß entwicklungsbedürftig sind. Desto schmerzlicher muß es für die Einheimischen sein, wenn sie keine entsprechende Anpassungsbereitschaft zeigen, sondern auf deutliche Kontaktbegrenzung aus sind, und lieber in ihrer Stellung als „Drehpunktpersonen“ (Schwendter 1978: 62) verharren.

Aus der *Sicht dieser Fremden* sieht das ganz anders aus: Mögen sie noch so sehr von außen kommen, sie sind durch ihre Stellung im Arbeitsleben gewissermaßen „soziale Experten“, die den Alltag zutreffend beschreiben können. Aus dieser Expertenschaft entstammen auch die Vorbehalte gegen das ihnen zugemutete Leben. Der Gewinn erscheint ihnen oftmals nicht so hoch, um aus der Position des Fremden in die Nähe des Einheimischen aufzurücken. An mehr als ökonomischen Beziehungen zum Gastland sind sie nicht interessiert.

Nun haben sich die Verhältnisse umgekehrt: Auch der Gastarbeiter begreift sich als Definitionsinstanz und will selbst bestimmen, welche Nähe und Distanz *er* zur Gastgesellschaft suchen oder bewahren will. Das nun trifft die „Hausherren“ in ihrem Stolz. Sie betrachten es als ihr ureigenstes Recht, den Charakter der sozialen Beziehungen zum Fremden zu bestimmen. Wenn auch der „Gast“ nicht voll zur Gastgesellschaft zugelassen wird, er darf es doch nicht sein, der Definitionsrechte für sich in Anspruch nimmt, und seien es auch solche, die auf Distanzierung ausgelegt sind. Je mehr der „Gastgeber“ auf seine Kompetenzen zur Festlegung der Spielregeln pocht, desto stärker setzt der Fremde sein Recht auf eigene Identität dagegen. Das macht die Beziehungsstruktur beinahe zu einer *pathologischen*: beide können weder ihre gegenseitige Nähe noch ihre Ferne ertragen!

Das Drama ist aber auch auf dieser Seite noch nicht zu Ende. Denn der Versuch des Arbeitsmigranten, alle Optionen in seiner Hand zu halten, erweist sich als illusionär und wendet sich gegen seine eigene Existenz.

(1) Das Drama der „Zwischenwelt“

Weit mehr als der Emigrant lebt der Gastarbeiter in einer Art konstitutionellen Ambiguität. Sein Wanderungsmotiv ist nicht auf Endgültigkeit hin ausgerichtet, sondern auf die Möglichkeit der Rückkehr bezogen. Dennoch hat er die Lage nicht im Griff. Er braucht das Gastland, um seine Rückkehr vor-

zubereiten. Andererseits ist die Rückkehr selbst mit neuen Existenzsorgen und Risiken verbunden, wie überhaupt offen ist, ob und wann die Heimat ihn als Arbeitskraft wieder aufnehmen kann. So schwankt er zwischen Bleibe- und Rückkehrwunsch hin und her.

Hinzu tritt der *Zeitfaktor*. Nach Jahren des Pendelns zwischen ungeliebter Arbeitsexistenz in der Ferne und idealisierter Ferienexistenz daheim, hat sich oft trotzdem eine Gewöhnung an das Migrationsland eingestellt. Anspruchsniveau, Lebensstil und die Zukunftschancen der Kinder bilden eine goldene Fessel. Die Selbstdefinitionsmöglichkeiten sind realiter gar nicht mehr so offen, wie sie im Bewußtsein immer noch erscheinen mögen.

Während man anfänglich seine Identität und Zugehörigkeit eindeutig bestimmen konnte, so wird das mit der Zeit immer schwerer und unbestimmbarer. Er ist ein anderer geworden, als er es zur Zeit seiner Abreise war. Die Remigration kann das Rad nicht zurückdrehen, denn der Gastarbeiter ist auch der Heimatgesellschaft entfremdet. Die 2. Generation spricht hier ein kräftiges Wort mit. Die Kosten der vermeintlichen Unverbundenheit schlagen voll auf den Migranten durch. Er erlebt seine Existenzweise nun als *Dauerkrise*: auf der einen Seite gelingt ihm die Identitätspassage nicht, da in der neuen Kultur Teile seiner Biographie nicht unterzubringen sind. Auf der anderen Seite ist er auch in seiner ehemaligen Heimat nicht mehr richtig integriert. Es hat eine gegenseitige Entfremdung stattgefunden. Er erlebt sich erneut als Gast und kehrt als *doppelt Fremder* in sein Migrationsland zurück. Man mag das Gastland noch so sehr abwerten, hier muß man sein Leben leben. Man mag die Heimat noch so idealisieren, man ist auch zum Herausforderer *ihrer* Traditionen geworden. Die komplizierten Abstoßungs- und Anziehungseffekte haben ein *Identitätsdilemma* entstehen lassen, das die Lebensform des Gastarbeiters lange Zeit, oft sein Leben lang, beherrscht. Das Bild des *Dauerpendlers*, der schließlich zwischen allen Stühlen sitzt, trifft etwas Richtiges. Immer gerade *die* Welt ist Gegenstand der Identifikation, die man nicht bewohnt!

Dennoch ist die Situation noch nicht ausreichend beschrieben. Um nicht pathologisch auseinanderzufallen, muß der Fremde einen psychischen, sozialen und kulturellen Standort für sich finden und die Gegensätze zu einem einheitlichen Lebensentwurf zusammenfügen. Die Spaltung zwischen Herkunfts- und Arbeitsexistenz verweist ihn nicht in ein Nichts, sondern verlangt ihm einen bewältigten Alltag ab. Zwischen den gegensätzlichen Attraktionspolen muß er sich definieren und den Zwischenraum besetzen. Diesen Vorgang nennen wir den Aufbau einer „*Zwischenwelt*“ (Hettlage-Varjas/Hettlage 1984: 378).

Je nachdem welchen Stellenwert die Herkunftsbestände und die neuerworbenen Denk- und Verhaltensweisen im Leben des einzelnen gerade besitzen, bilden sich verschiedene Zustände von ‚*Posttraditionalität*‘ aus. D. h. je nach Identifikationsbasis ist der zwischenweltliche Status ein anderer – mehr der Heimat oder mehr dem Gastland zugewandt. Da der so hergestellte Weltbezug von den wechselnden Erfahrungen von Nähe und Ferne, von den ambivalenten Konstellationen aus Push und Pull des Herkunfts- und des Gastlandes abhängt, ist auch die Integrationsmöglichkeit eine jeweils unterschiedliche.

Dahinter steckt jedenfalls ein Vorgang des Sich-Festlegens auf einen Lebenszusammenhang. Da dieser nur als krisenartiger Bewußtwerdungsprozeß zu gewinnen ist, verwundert es nicht, daß viele Migranten sich durch *Einklammerung* ihrer gegenwärtigen Existenz und durch Verschiebung des eigentlich lebenswerten Lebens auf eine ferne Zukunft („sekundäre Identitätsbildung“) selbst zu täuschen versuchen (Typ des *Un-Definierten*). Das zeigt, daß zur Neudefinition des Gastarbeiters als eines Mitglieds einer neuen Gesellschaft und bis zum Sich-Selbst-Eingestehen neuer Loyalitäten eine Reihe von Phasen zu durchlaufen sind, die jedoch auch auf Seitenwegen und Sackgassen enden können. Als Beispiel sei nur der Typ des *Überanpassers* genannt, der einer ernsten Auseinandersetzung um sein Verhältnis aus Nähe und Distanz aus dem Weg geht und sich durch Selbstverleugnung eine Insider-Stellung im Gastland erzwingen will, diese von den Einheimischen aber doch nur scheinbar zugestanden erhält (vgl. Hettlage-Varjas/Hettlage 1984: 383).

(2) Die Projektion auf das Gastland

An diesem Fall zeigt sich, daß die Problematik des Fremdseins darin liegt, daß das Annäherungs- und Distanzierungsverhalten zwischen Gastbevölkerung und Einheimischen *nicht synchron* verläuft. Häufig kommt es zu einem „lag“, der sich zum ‚Integrationsparadox‘ hochschaukeln kann: Der Versuch bestimmter Gruppen von Migranten, sich im Zuge des Aufbaus ihrer Zwischenwelt dem Gastland anzunähern, wird von letzterem häufig als unzulässige Überschreitung von Distanzschwellen erlebt. Das Überspielen ihrer Definitionsmacht von Zugangskonditionen fordert ein verstärktes Ausgrenzungsinteresse seitens der Einheimischen heraus. Diese Zurückweisung wird vom Fremden seinerseits mit Rückzug beantwortet.

Die Distanzierung des Fremden macht ihn für das Gastland *wieder interessant*: der Heimische fühlt sich in seiner Macht bestätigt und kann nun groß-

zünftig die Distanzschwellen senken (sei es auch nur, um den Fremden desto stärker zu „dekulturieren“). Der verletzte Stolz des Fremden kann dies aber nur als unzumutbares Angebot werten, an der Heimat Verrat zu üben. So wird er das Interesse des Gastlandes seinerseits mit Desinteresse beantworten.

Es ist leicht einzusehen, daß das a-synchrone „Spiel“ aus Nähe und Distanz nun in eine weitere Runde tritt. Allerdings besitzt der Fremde dabei eine *schwächere Position*. Da er kein „Bodenbesitzer“ wie der Einheimische ist, trifft ihn die Erfahrung der Aufnahmeverweigerung hart. Die Krise im Zusammenhang mit der erzwungenen Abwanderung von der Heimat und den Fremdheitserlebnissen im Migrationsland, macht ihn besonders empfindlich für die Kälte und Zurückweisung der „Gastgeber“. (Daß er notwendigerweise selbst diese Distanzierung verursacht, will ihm nicht einleuchten.)

Kränkungen ohne Verarbeitungsmöglichkeiten sind geradezu *ideale Krankmacher*. Die hohe Gastarbeitermorbidity belegt das. Auch die von uns untersuchte Population spiegelt das wieder: 2/3 *fühlen sich krank* und lasten die Ursachen dafür dem Gastland an. Die gravierende Verschlechterung ihres Gesundheitszustandes hätte, so meinen sie, in ihrer Heimat nicht auftreten können. Streß, Isolation, Heimweh, ja sogar das Klima sind aus ihrer Sicht dem Gastland vorzuwerfen, das gar nicht mehr als passiv-distant, sondern als aktiv-aggressiv erlebt wird. Das löst seinerseits latente, durch den politischen Entzug von ‚Öffentlichkeit‘ nur notdürftig überdeckte Wut, Verachtung und Aggression aus.

Damit sind wir am Ende des Szenariums angelangt, wie es dramatischer kaum sein könnte. Der Traum vom völkerverbindenden Kulturaustausch mittels Migration ist zumindest für diese Gruppe ausgeträumt.

Genau genommen ist das Drama dennoch nicht zu Ende. Denn die 2. Generation der Hier-Geborenen erzwingt nolens volens erneute Anstrengungen, um mit dem Beziehungsparadox fertig zu werden. Aber auch sie kann sich der Dramatik des FREMDSEINS nicht entziehen. Aber das ist ein anderes Stück.

Literaturnachweise

- Bernstein, F., 1980: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Königstein/Ts.
- Bacon, F., 1955: Novum Organon Scientiarum. In: Ders.: Selected Writings. New York.
- Bargatzky, T., 1978: Die Rolle des Fremden beim Kulturwandel. Hamburger Reihe zur Kultur- und Sprachwissenschaft, Bd. 12. Hamburg.
- Ders., 1981: Das „Marginal-Man“-Konzept. In: Ein Überblick. Sociologus 44, 2: 141–166.

- Bonacich, E., 1979: The past, present and future of split labor market theory. In: Marrett, S. B./Leggon, C. (Eds.): *Research in Race and Ethnic Relations*. Greenwich/CT., S. 17–64.
- Canetti, E., 1980: *Masse und Macht*. München.
- Delumeau, J., 1985: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Reinbek.
- Eisermann, G., 1968: Die Bedeutung des Fremden für die Entwicklungsländer. In: Ders., Hrsg.: *Soziologie der Entwicklungsländer*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 131–153.
- Freud, S., 1974: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Studienausgabe, Bd. IX: 134–189.
- Ford, J. A., 1969: *A Comparison of Formative Cultures in the Americas*. Washington, D. C.
- Garfinkel, H., 1967: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs.
- Goffman, E., 1977: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt.
- Ders., 1980: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt.
- Grünfeld, E., 1939: *Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie*. Amsterdam.
- Harbach, J., 1976: *Internationale Schichtung und Arbeitsmigration*. Reinbek.
- Hettlage-Varjas, A./Hettlage R., 1974: Kulturelle Zwischenwelten. Fremdarbeiter – Eine Ethnie? In: Hettlage, R., Hrsg.: *Zwischenwelten der Gastarbeiter*. Sonderheft der Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie 10, 2: 357–404.
- Heberle, R., 1975: Theorie der Wanderungen. Soziologische Betrachtungen. In: *Schmollers Jahrbuch* 75, S. 1–23.
- Hildenbrand, B., 1983: *Alltag und Krankheit. Ethnographie einer Familie*. Stuttgart.
- Husserl, E., 1952: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag.
- Katz, E., 1972: Diffusion: Interpersonal Influence. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 4, S. 178–184.
- Leiris, M., 1979: Rasse und Zivilisation (1951). In: Ders.: *Die eigene und die fremde Kultur*, 2. Aufl. Frankfurt 1979, S. 72–127.
- Levi-Strauss, C., 1970: *Traurige Tropen*. Köln/Berlin.
- Lipp, W., 1984: Kultur dramatologisch. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 9, 1 + 2, S. 8–25.
- Lofland, L., 1973: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. New York.
- Mannheim, K., 1929: *Ideologie und Utopie*. Bonn.
- Michels, R., 1926: Materialien zu einer Soziologie des Fremden. In: G. Salomon, Hrsg.: *Jahrbuch für Soziologie*. Nachdruck 1968, Frankfurt, S. 296–319.
- Opitz, P. J., 1983: Flüchtlingsbewegungen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Zeitschrift Das Parlament*. B 48/83, 3.12.1983, S. 33–45.
- Papalekas, J. Chr., 1983: Die Ausländerfrage – Problematik und Perspektiven. In: Ders., Hrsg.: *Die Ausländerfrage. Gastarbeiter im Spannungsfeld von Integration und Reintegration*. Herford, S. 9–21.
- Park, R. E., 1928: *Human Migration and the Marginal Man*. In: *American Journal of Sociology* 33, S. 881–893.
- Portes, A., 1984: *The Rise of Ethnicity*.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1952: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe/III.

- Rousseau, J. J. (1754): Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In: Ders.: Über Kunst und Wissenschaft; Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Zweisprachige Ausgabe, hrsg. v. K. Weigand, Hamburg 1955.
- Schütz, A., 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze*. Den Haag, S. 53–69.
- Schwendter, R., 1978: *Theorie der Subkultur*. Neuausgabe mit einem Nachwort sieben Jahre später. Frankfurt.
- Simmel, G., 1968: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: *Soziologie*, Berlin.
- Stein, G., 1984 a: *Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche*. Frankfurt.
- Ders., 1984 b: *Die edlen Wilden*. Frankfurt.
- Stonequist, E. M., 1937: *The Marginal Man*. New York.
- Tocqueville, A. de, 1945: *Democracy in America* (1835). New York.
- Varenne, H., 1984: Collective Representation in American Anthropological Conversation: Individual and Culture. In: *Current Anthropology* 25, 3, S. 281–300.
- Waldenfels, B., 1971: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag.
- Weber, R., 1983: Erfahrungen und Einsichten der Arbeitgeberverbände. In: Papalekas, J. Chr., Hrsg.: *Die Ausländerfrage*. Herford, S. 47–54.
- Wood, M. M., 1934: *The Stranger. A Study in Social Relationships*. New York.
- Wulff, E., 1978: Methodenfragen zur vergleichenden Psychiatrie. In: Ders., Hrsg.: *Ethnopsychiatrie*. Wiesbaden, S. 70–77.